Eucaristía: sacramento memorial de la vida y la muerte de Jesús hasta que venga

Juan Hernández Pico, S.J.,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador

1. El misterio o símbolo de la Iglesia y la eucaristía, el misterio de la fe: *Mysterium Ecclesiae* y *Mysterium Fidei*

Es importante enfatizar que al estudiar la eucaristía no vamos a intentar *aplicar* de una manera deductiva, como desde el género a la especie, o como desde un concepto universal a una realidad particular, la antigua teología de los sacramentos en general; de modo que buscáramos encontrar en ella cómo se realizan los rasgos más generales del sacramento eclesial por antonomasia. Más bien la originalidad sacramental de Jesucristo y la fundamentalidad sacramental de la Iglesia funcionan a la manera de un paradigma o modelo para la sacramentalidad de la eucaristía. A su vez, la eucaristía nos va a enseñar de una manera singular qué significan los sacramentos en la Iglesia que los celebra y qué significan para el encuentro con Jesucristo. Esto es en el fondo lo que se quiere decir con aquella célebre frase: "La Iglesia hace la eucaristía, la eucaristía hace la Iglesia". Es decir, la Iglesia, sacramento fundamental o sacramento-raíz, muestra cómo su autorrealización principal, la eucaristía, es totalmente sacramental. Y la eucaristía, sacramento o misterio de fe, muestra cómo la Iglesia, en cuyo seno se realiza, es radicalmente sacramental.

Henri de Lubac afirma que los obispos en paz y comunión mutua y con el obispo de Roma, los sacerdotes junto con su obispo y los fieles

> unidos por medio de ellos... Todos ruegan humildemente al Señor… por su Iglesia santa y católica. Le piden que la pacifique, la guarde, la unifique y la rija en toda la superficie de la tierra. Así se dice en el principio del canon [romano o tridentino] de la misa, en la introducción al instante sagrado en el que la Iglesia se dispone a *hacer la eucaristía*… Pero… si la plegaria de la Iglesia es escuchada, es debido a que, a su vez, en el sentido más estricto, la eucaristía *hace la Iglesia*… 'Del costado traspasado de Cristo que dormía en

> la cruz fluyeron los sacramentos, con los cuales es construida la Iglesia'… De esta suerte el cuerpo *social* de la Iglesia, el cuerpo de los cristianos, congregado en torno a sus pastores para la 'manducación del Señor', se convierte de hecho en el cuerpo *místico* de Cristo… La cabeza obra la unidad del cuerpo. Y así es como el *mysterium fidei* es también el *mysterium Ecclesiae* por excelencia.[1]

Es decir, así es como el misterio de la fe es también misterio de solidaridad (*koinonía*).

"La cabeza obra la unidad del cuerpo", esto es, Jesucristo, presente en la eucaristía, es "cabeza del cuerpo que es la Iglesia" (Col 1, 18). Sin embargo, la gran contradicción de la Iglesia es que la eucaristía —dicho católicamente—, o la Cena del Señor —en lenguaje protestante (paulino)—, no es accesible a través de las fronteras de las diversas Iglesias. Se ha vuelto signo de división. No hay *communio in sacris*, es decir no hay comunión, *koinonía*, en lo más profundo del culto cristiano, en el partir del pan. Entonces, ¿cómo podemos ser "una especie de sacramento… de unidad para la humanidad (LG 1), cómo podemos ser 'ciudad construida sobre un monte' (Mt 5, 14), imposible de permanecer oculta? ¿Qué habrá de extraño en que los pueblos, de Occidente y de Oriente, más formados por la herencia cristiana, sean en su mayoría tan poco solidarios con los pueblos empobrecidos de este mundo? 'El hecho de que en la situación actual no sea posible por mor de (= por amor a) la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor y participemos en la única Cena del Señor es una profunda herida en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo'"[2].

El autor de estas últimas palabras citadas, el cardenal presidente del Consejo Pontificio para Promoción de la Unidad de los Cristianos, dice también que ya que tenemos un bautismo común a todos los cristianos, nos encontramos a nivel sacramental a medio camino hacia la plenitud de la unidad. Chauvet diría que también tenemos en común la que el Concilio Vaticano II llamó "la mesa de la Palabra", presente a nivel sacramental en la celebración de toda eucaristía[3]. Pero nada de eso significa que estemos sentados a la mesa del mundo "como quien sirve", y mucho menos que estemos dispuestos a "lavar los pies" de los seres humanos en más necesidad, los de otra raza, los de otro color de piel, los

---

1. H. De Lubac, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Bilbao, Desclée, 1966, pp. 134-137. Con abundantes citas de los Santos Padres y de los teólogos medievales. La cita que comienza "Del costado de Cristo…" es de San Agustín, *De Civitate Dei*, 1, XXII, c. 17 (PL., 41, 779).
2. W. Kasper, *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 2004, p. 123.
3. L. M. Chauvet, *Símbolo y Sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona, Herder, 1991, pp. 167-225.

refugiados, los "medio muertos" por intentos de genocidio, los inmigrantes y los que ni siquiera tienen ánimo para emigrar. Para ello es preciso que la Iglesia sea "cuerpo de Cristo *en la Historia*", como reza el título de la segunda carta pastoral de monseñor Óscar Romero[4].

2. La analogía entre la celebración de la eucaristía y la celebración del matrimonio

Es la Iglesia la comunidad que celebra la eucaristía. La Iglesia que, en la carta a los efesios, está vista, en su ser colectivo, comunitario, con una metáfora teologal que tiene carácter interpersonal, la metáfora de la relación conyugal. "Abandonará el hombre a su padre y su madre, se pegará a su mujer, y serán los dos una sola carne". Y Pablo añade inmediatamente: "Ese símbolo (*mystérion*) es magnífico (*mega*), y yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia" (Ef 5, 31-32). Por otro lado, acabamos de recordar la reflexión teológica sobre cómo "la eucaristía hace la Iglesia": la eucaristía, que el canon romano o tridentino llama *mysterium fidei*, misterio de la fe.

Podemos entonces reflexionar que analógicamente la celebración de la eucaristía es a la construcción de la vida de la Iglesia como la celebración del matrimonio es a la construcción de la vida en pareja. Analógicamente, la eucaristía es como la celebración del matrimonio: nunca acaba ahí.

2.1. La celebración del matrimonio y la construcción del amor de la pareja[5]

El matrimonio, una vez celebrado sacramentalmente[6], no solo tiene que consumarse[7] en esa unión erótico-genital, en cierto sentido la más profunda que puede haber entre un varón y una mujer, sino que, para que esposa y esposo lleguen a ser "una sola carne", tiene que afrontar el desafío de que la vida en pareja haga crecer el amor. Un amor que es también placer que satisface *a ambos* —a la esposa tanto como al esposo—, y solo en ese sentido es egoísta, es decir es "amarse a sí amando al otro o a la otra" (Ef 5, 28); es lo que llamamos *eros*.

4. *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero* ("Introducción" de Jon Sobrino), San Salvador, Centro Monseñor Romero, 2007, p. 39. Ya Karl Rahner había escrito que "la Iglesia (…) es el sacramento histórico-salvífico del Reino de Dios", en *Sämtliche Werke, vol. 17/2, 1. 148*. Citado en J. A. García (ed.), *Karl Rahner. Dios, amor que desciende. Escritos espirituales,* Santander, Sal Terrae, 2009, p. 119.
5. Escribo sobre esto con temor y temblor, puesto que he vivido el hogar solo desde el rol de hijo, hermano, tío, amigo, etc.
6. O de otra manera. Explicar esto requeriría otro artículo.
7. Hoy en día, la consumación comienza de hecho no pocas veces antes de la celebración del matrimonio. Es este un hecho en la vida cuyo valor o desvalor humano está en discusión.

Y un amor que es también entrega mutua de cada día en la vida de pareja. Una entrega altruista —el uno a la otra y la otra al uno— que no pocas veces acepta contener el deseo, sin dejar que se extinga, pues si se extingue, muere con él "una chispa de fuego, llamarada divina" (Cant 8, 6). Contenido el deseo y mantenido, hay que buscar, en cambio, la mejor oportunidad, la gracia de la mutua lealtad inagotable recibida en el sacramento (*cf.* Jn 1, 16) y el tiempo favorable, gratuito, para ambos —tanto para la esposa como para el esposo—. Se trata de una entrega que descubre a *eros* no solo en la unión consumada genitalmente en una sola carne, sino en una sinfonía de palabras, caricias y otros gestos creada cada vez con más sensibilidad y belleza, en un compartir las tareas de ambos —en el trabajo de la procreación y gestación o embarazo, en el trabajo del hogar, en el trabajo del oficio o de la profesión, y en el descanso u ocio— y en una comunicación que va poco a poco dejando de tener secretos, y que, sin embargo, respeta la última soledad de cada persona, siempre actual. Una entrega que se abre a la generación responsable y generosa, que así mantiene la especie y permite a la pareja una creación y educación como la de Dios: a imagen y semejanza de *ambos* —de la esposa como del esposo—, y con gran cuidado por la emergencia de la libertad, para no ser ni padre ni madre dominantes ni hacer al hijo, la hija o los hijos e hijas dependientes. Es, pues, también el amor *agápe*. *Eros* y *agápe* son complementarios en el matrimonio, como varón y mujer lo son también, es decir, con su propia y diferente identidad personal. En su precisa complementariedad, son exclusivos y excluyentes. De ahí la exigencia de la mutua fidelidad para vivir con felicidad y sin angustias, también sin celos. Pero no excluyen la amistad, que hace a un hogar abrir sus ventanas y sus puertas y compartir con otros hogares y otras personas la hospitalidad. Ni excluyen, sino que demandan la preocupación por los pobres de este mundo, para contribuir a que "construyan casas y las habiten, a que planten viñas y coman sus frutos" y así "no engendren hijos para la catástrofe" (Is 65, 21.23).

El matrimonio, en su vivencia experiencial prolongada, es decir, la celebración del matrimonio como acontecimiento re-vivido, tiene una estructura de peregrinación. Es un camino que hay que recorrer, en principio y en deseo, "hasta que la muerte separe" a esposa y esposo. La peregrinación a su vez tiene carácter liminal[8]. Las personas que peregrinan no están ni en el comienzo del camino ni tampoco han llegado al final. Están precisamente "en camino". La peregrinación, con sus dudas e incertidumbres, con sus peligros y sus cansancios, con el atractivo del final, con el no volver la vista atrás con añoranza o nostalgia

8. Del latín *limen*, umbral, es decir ese lugar que no está ni fuera ni dentro de una casa, o, metafóricamente, ni fuera ni dentro del seno materno en el acto del parir, o ni fuera de la niñez ni dentro de la adolescencia, o de la juventud, o de la madurez o de la tercera edad, o de la vejez o de la muerte, en la agonía. La agonía es la última liminalidad de la vida.

mientras se está en camino, con el entusiasmo amoroso que sostiene la caminata, tiene mucho que ver con la estructura del seguimiento de Jesucristo.

2.2. La celebración de la eucaristía y la construcción de la comunidad eclesial

La celebración sacramental de la eucaristía tampoco comienza con el principio de la celebración ni acaba nunca ahí, es decir, con el final de la celebración. Lamentablemente, como ya hemos visto, es lo que puede estar sucediendo en este mundo de hoy con cada vez más frecuencia, y que, en su caso extremo, demuestra que la primera comunión es también empíricamente la última. Pero por su propio dinamismo la eucaristía es un acontecimiento que invita a mirar hacia atrás, al camino de la vida ya recorrido, y adelante, al camino de la vida que queda por recorrer. Porque la vida, antes de cada eucaristía, ha sido ya una peregrinación: "Nosotros esperábamos…", y también: "¿no se abrasaba nuestro corazón por el camino?", dicen los discípulos de Emaús después de haber reconocido a Jesús "en el partir del pan" (Lc 24, 21.32.31.35).

La eucaristía es también un acontecimiento que, como la peregrinación matrimonial, pone en marcha hacia adelante a las comunidades eclesiales. Las pone en camino como se pone en camino el amor en la celebración del matrimonio, que es un acontecimiento enormemente festivo. La eucaristía es la celebración de una caminata, la caminata de la lucha por la vida y de la vida misma con su alegría y su angustia. La eucaristía es una celebración sacramental —un acontecimiento que debería ser muy festivo— a la que se trae la vida anterior, la vida con la que hermanas y hermanos nos hemos encontrado en el mundo, en la historia, y también la vida personal e interpersonal que hasta ahora hemos vivido. La eucaristía es una celebración sacramental, un acontecimiento que mira también hacia adelante, hacia la vida que queda por vivir en el hogar o en la comunidad, en la historia y en la evolución y el crecimiento personales. La eucaristía es la celebración sacramental, el acontecimiento que "hace arder nuestros corazones" (Lc 24, 32) mientras por el camino vamos desvelando y se nos va revelando, hasta los límites del misterio, el sentido de nuestra vida y de la historia, a la luz de la Palabra que Jesucristo, compañero de camino, va interpretándonos; una Palabra sacramental y litúrgicamente proclamada, que el Espíritu sigue susurrando en nuestros corazones y en nuestras reuniones comunitarias eclesiales o simplemente humanas, y en nuestra tarea o misión.

3. La analogía en el memorial

3.1. La semejanza mayor y la diferencia

La eucaristía es un acontecimiento memorial: "Lo habían *reconocido* al partir el pan" (Lc 24, 35). Pertenece al orden del recuerdo que reconoce, es decir,

no de cualquier recuerdo, sino del recuerdo que vuelve a hacer presente lo que recuerda. De una manera analógica, es eso también lo que sucede en la vida matrimonial. Cada vez que la esposa se une con su esposo y se hacen los dos una sola carne, su unión es un memorial que hace presente simbólicamente la mutua aceptación, la perenne acogida que se prometieron en la celebración sacramental de su matrimonio. Pero la unión conyugal tiene a la vez un realismo total que no es de orden simbólico.

Se trata, pues, de una comparación analógica. La diferencia es mayor que la semejanza. En el acontecimiento matrimonial sacramental y en su continua consumación en la cotidianidad y en momentos cumbre de ella, la esposa y el esposo recuerdan y hacen presente su propio amor. Cada vez que se aman con total realidad carnal y espiritual anuncian su propio compromiso hasta la muerte. Nosotros creemos y confesamos, además, que Jesucristo resucitado bendijo su matrimonio en la celebración sacramental y acompaña a los esposos con su lealtad, animándolos por el Espíritu Santo valedor para que no fallen en su fidelidad y crezcan en su amor mutuo. De quien habla el Espíritu Santo a la pareja es del mismo Jesucristo que fue crucificado, el que sabe de la enorme alegría del amor humano: “Les he dicho esto para que participen de mi alegría y su alegría sea plena. Este es mi mandamiento, que se amen unos a otros como yo los amé (…) Ya no los llamo siervos (…) A ustedes los he llamado amigos, porque les comuniqué cuanto escuché a mi Padre” (Jn 15, 11-12.15); y el que sabe también de sus angustias, dudas, conflictos y tristezas: “Todos ustedes van a fallar, como está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas” (Mc 14, 27); “Pidan no sucumbir en la prueba” (Lc 22, 40). Es obviamente un acompañamiento espiritual que se parece más a un diálogo de caminantes y que no absorbe la personalidad de los interlocutores: “Jesús les dijo: ¡Qué necios y torpes para creer cuanto dijeron los profetas! ¿No tenía que padecer eso para entrar en su gloria? Y comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que en toda la Escritura se refería a él (…) Ellos le insistían: ‘Quédate con nosotros, que se hace tarde y el día va de caída’” (Lc 24, 25-27.29).

En el acontecimiento de la eucaristía, “al partir”, personal, comunitaria y universalmente en la catolicidad de la Iglesia, “el mismo pan”, y “al beber la copa del Señor”, entramos simbólicamente en “solidaridad con la sangre de Cristo” y “con el cuerpo de Cristo” (1 Cor 10, 16.21). Hay un realismo profundo: en el acontecimiento de la eucaristía, Jesucristo resucitado mismo, el que ha muerto crucificado, se hace vida nuestra y la comunidad eclesial se vuelve cuerpo místico de Cristo, cuerpo de Cristo en la historia. No nos acompaña únicamente como peregrino dialogante con su lealtad y apostando por nuestro amor. Él mismo se nos da en alimento. Pero lo hace simbolizándolo y simbolizándose en la comida del banquete, un banquete que no es un burdo canibalismo —“¿Cómo puede este darnos de comer su carne?” (Jn 6, 52)—, sino un encuentro espiritual

con nosotros, un encuentro por la fe y en la fe. En el cuarto Evangelio, Jesús dice: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Quien coma de este pan vivirá siempre. El pan que doy para la vida del mundo es mi carne" (Jn 6, 51). Hay en este pasaje ecos semánticos de la celebración eucarística en la comunidad del discípulo amado: *artos*, pan; *sarx*, carne; *egó doso*, yo daré; *hyper*, por o a favor de[9]. Y el cuarto Evangelio continúa: "Les aseguro que si no comen la carne y beben la sangre de este hombre, no tienen vida en ustedes (…) Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último día (…) Quien come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él (…) Quien come este pan vivirá siempre" (Jn 6, 53.55-56.58). Comenta un buen exegeta: "El comentario midrásico sobre el verbo 'comer' (*cf.* V 31) evoca una prolija tradición de vocabulario eucarístico; 'pan', 'alimento', 'carne', 'sangre', 'comer', 'beber', 'entregará', 'por ustedes'"[10]. El realismo de la comida está directamente buscado por el abandono del verbo *fagein* (6, 53), más respetuoso, y el uso del verbo *trógein* —comer mascando con los dientes—, más realista, y "acentúa que Jesús se está refiriendo a la experiencia real del comer"[11]. Pero un comer, al mismo tiempo, que debe entenderse espiritualmente: "La carne no vale nada" (Jn 6, 63).

3.2. En el memorial acontece una transformación

Hay, pues, una transformación del pan y del vino naturales en la persona humana de Jesús, es decir en ese hombre con una total y completa identidad humana, común con la nuestra "excepto porque no pecó" (Hbr 4, 15), unido, según la fe de la Iglesia, al Hijo de Dios en persona (Calcedonia). Esto es lo fundamental: acontece una transformación en el pan y el vino precisamente para que acontezca también una transformación en la comunidad de sus seguidores. Los símbolos se vuelven reales.

¿Cómo *acontece* la transformación? La pregunta no se suele presentar así, es decir, tratando de aproximarse a un acontecimiento que consiste en un encuentro. Se ha formulado más metafísicamente, por todo el peso de la tradición antetridentina y postridentina: ¿cómo *es* esa transformación? Santo Tomás de Aquino usó la filosofía aristotélica para tratar de aproximarse al misterio y "defender así nuestra esperanza dando explicaciones de ella" (1 Pe 3, 15). Las explicaciones que dio lo llevaron a consagrar el uso de la palabra y el concepto de

9. F. J. Moloney, *El Evangelio de Juan*, Estella, Verbo Divino, 2005, p. 238. Se pueden consultar también otros comentarios, como el clásico de Brown, el de Léon-Dufour o el de Mateos-Barreto.
10. F. J. Moloney, *El Evangelio de Juan, óp. cit.*, pp. 240-241.
11. *Ibíd.*, p. 239.

“transustanciación”[12], es decir, de un milagro (¿y no, ¡siempre!, de un misterio[13] al que nos acercamos o aproximamos asintóticamente explicándolo, por ejemplo, como milagro, un milagro de la naturaleza?) por el cual la substancia de los alimentos usados en la Cena del Señor, la substancia del pan y el vino, no están ya ahí presentes después de las palabras del memorial, pronunciadas por el ministro en nombre de toda la comunidad eclesial, por obra y gracia del Espíritu Santo (lo que en la eucaristía se llama la *epiclesis*, la invocación a Él, que antecede y/o sigue a la *anamnesis*); sino que lo que ahí está presente es la “sustancia”[14] —es decir, la realidad— del cuerpo y de la sangre de Jesucristo resucitado, el mismo que mataron crucificándolo. Permanecen, en cambio, a la vista y realmente los “accidentes” o apariencias en lo que el latín de entonces llamaba *species* (“especies”) sacramentales, es decir la forma, la figura, el color, el sabor, la textura del pan sin levadura, el peso y, además, el aroma del vino.

Santo Tomás de Aquino usó a Aristóteles para ofrecer explicaciones aproximativas del misterio, sin enfeudarse totalmente al aristotelismo. Lo muestra el hecho de que al tratar de los sacramentos y escribir sobre la “materia” (el material o gesto del sacramento, p. ej., el agua derramada, el pan y el vino, etc.)

---

12. Santo Tomás, junto con los otros grandes teólogos del siglo XIII —san Alberto Magno, san Buenaventura, el beato Juan Duns Scoto, etc.—, consagra el término en la teología después de una historia no muy larga que se remonta a mediados del siglo XII. *Cf.* M. Gesteira Garza, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 496-497.
13. Santo Tomás, en sus himnos poéticos al Santísimo Sacramento, lo expresó mucho más místicamente: *Pange lingua gloriosi / corporis mysterium* (Canta, ¡oh, lengua!, el *misterio* del glorioso cuerpo). *Tantum ergo sacramentum / veneremur cernui* (Veneremos prosternados un *sacramento* tan grande). Aquí, “misterio” y “sacramento” son sinónimos.
14. La substancia, en la tradición teológica, no debería ser interpretada únicamente —o reductivamente— como la naturaleza física de una cosa o persona. Recordemos, de la larga historia de la formulación del dogma cristológico, que *substantia* no es necesariamente equivalente a *physis*. Recordemos que puede ser el fondo de realidad definido por la *ousía* (esencia). *Homoousios* (de la misma esencia) se traduce en el credo, en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano, como *consubstantialis* (de la misma sustancia). Pero Aristóteles no había usado *ousía* en el sentido de sustancia que sostiene accidentes, sino que, para esto, había usado *hypokéimenon* (aquello que está por debajo de) o *symbebekóta* (aquello que *symbainei*, que-va-juntamente-con, o soporta accidentes o configuraciones). *Ousía* era —según las investigaciones de Zubiri— solo la definición de la sustancia. *Cf.* X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, pp. 3, 75, 92-93. De manera que la sustancia puede estar más cerca de la realidad última de las cosas o de las personas. Y, de todos modos, los conceptos filosóficos originalmente provenientes de un determinado sistema (p. ej., el aristotelismo) adquieren su propio significado, a veces diferente del original, cuando se usan teológicamente.

y la “forma” (las palabras que interpretan al material o gesto y juntamente con él se vuelven signo sacramental[15]) en los sacramentos, o sobre cómo los sacramentos causan (instrumentalmente) la gracia, con frecuencia escribió matizando la explicación con un “como si” o un “al modo de”, o un “cuasi”[16]. Santo Tomás de Aquino no apeló nunca a las fórmulas eucarísticas del IV Concilio de Letrán “para afirmar el carácter dogmático de la transubstanciación”[17]. Su modelo para la teología sacramental fue más bien el modo como él mismo había concebido la encarnación, entendiendo la naturaleza humana de Jesucristo como un instrumento de la divinidad. Así también, analógicamente, los sacramentos eran instrumentos de Jesucristo resucitado[18].

El magisterio de la Iglesia en el Concilio de Trento condenó a quienes no asumieran el realismo de la transformación eucarística y a quienes no aceptaran que “a esa transformación —*conversio*— la Iglesia católica la denomina *muy adecuadamente* transubstanciación” (DS, sesión XIII, Can 2, 1652). Sin embargo, en la parte teológicamente reflexiva o propositiva, Trento dice, menos taxativamente, que “transubstanciación” es una denominación eclesiástica “*conveniente y correcta*” (DS 1642). Es decir, mejor que la “consustanciación” luterana. Hoy diríamos: un principio de explicación, no el final del trabajo teológico de dar explicaciones de nuestra esperanza a quienquiera que nos pregunte sobre la eucaristía.

De hecho, en la Edad Media, la teología había ofrecido tres “explicaciones”. La primera, que la sustancia, es decir toda la realidad última del pan y del vino, quedaba “aniquilada” en la eucaristía, es decir, reducida a nada, de manera que después de la consagración solo la realidad de Jesucristo estaba bajo las aparien-

15. San Agustín: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* = “Llega la palabra al elemento y acontece el sacramento”. El elemento es el agua derramada o el pan y el vino, etc.
16. “La gracia está presente en el hombre *al modo como* una forma está presente en su sujeto de inhesión”, pero en los sacramentos la gracia está presente “*como lo que* es movido se halla en lo que lo mueve, *pero no como* en un vaso”. O “la gracia se encuentra en los sacramentos de acuerdo con determinada virtud instrumental, que es *algo en devenir e inacabado* en su ser natural (*fluens et incompleta in ese naturae*)”, “o sea en un modo más próximo de la manera como una forma está presente en su materia o en su sujeto que de aquella otra, rechazada explícitamente, según la cual un contenido se encuentra en su continente”. Citado por L. M. Chauvet, *Símbolo y Sacramento*, *óp. cit.*, pp. 30 y 27. Todos los énfasis son míos.
17. M. Gesteira Garza, *La Eucaristía*, *óp. cit.*, p. 504.
18. *Humana natura in Christo erat velut organum divinitatis*. ¡Nótese que no dice que era órgano o instrumento de la divinidad, sino *al modo de* (*velut*) órgano o instrumento de la divinidad. La filosofía es aristotélica: la causa es instrumental, pero la teología le quita su filo cosista al interpretarla en Cristo analógicamente, algo semejante a un instrumento, pero más diferente que semejante.

cias de pan y vino. Esto no se aceptó porque Dios no aniquila nada de lo que crea (*cf.* Sab 11, 24-26). Una segunda, que lo que ocurría era una consustanciación, es decir, que en el sacramento eucarístico coexistían la realidad del pan y del vino (no solo sus apariencias) con la realidad de Jesucristo. Esta manera de explicar no se rechazó hasta Santo Tomás, aunque se consideró menos apta que la siguiente. Y, finalmente, en tercer lugar, la transubstanciación, que sostiene que la realidad del pan y del vino no queda aniquilada, sino que se transforma en una realidad mejor y más noble, la de Jesucristo, algo así como ocurrirá con la "superación" de la afirmación y la negación en la dialéctica hegeliana de la historia[19]. Lo más sorprendente es que todas las explicaciones las dieron los teólogos medievales sin acudir a los textos evangélicos. Es Santo Tomás el que dice que solo la transubstanciación hace justicia a las palabras de Jesús en la Última Cena, porque si se tratara de una consustanciación, no habría dicho Jesús tomando el pan, partiéndolo y repartiéndolo: "Esto es mi cuerpo", sino: "Este pan es mi cuerpo". Después de que se impusiera la explicación de la transubstanciación, Lutero recuperó para su doctrina de la eucaristía la explicación de la consustanciación, que es la que también se mantuvo en el moderno luteranismo[20].

A mediados del siglo XX y en la época postconciliar, cuando ya se estaba abandonando o revisando radicalmente en círculos eclesiales la filosofía aristotélica, que sirvió a Santo Tomás de Aquino *de hecho* como una herramienta de inculturación de la fe en un siglo en que fue rescatada del olvido por la floreciente cultura filosófica de los árabes, personificada especialmente en Averroes[21], otros teólogos intentaron aproximarse al misterio de la gracia en la eucaristía a partir de algunas filosofías modernas, especialmente de la fenomenología, de la filosofía del lenguaje y de la filosofía personalista del encuentro. Reflexionaron entonces sobre la presencia real de Jesucristo en el pan y el vino eucarísticos en clave de "transfinalización" o de "transignificación". El pan y el vino perderían en la eucaristía su finalidad de ser nutriente o alimento en la comida diaria para el sustento y fuente de alegría en la comida que es también fiesta, y adquirirían la finalidad de simbolizar al cuerpo y la sangre de Jesucristo como alimento y alegría de la vida espiritual en la comunidad cristiana eclesial. O el pan y el vino perderían su carácter significativo de elementos fundamentales de la comida en ciertas culturas, para pasar a significar o ser símbolos de la vida de gracia que Jesucristo nos regala, de la alegría con que hemos de vivirla y de la disponibilidad servicial con que hemos de tratar de seguir a Jesucristo[22].

19. M. Gesteira Garza, *La Eucaristía*, *óp. cit.*, pp. 497-499, 501.
20. K. Rahner y H. Vorgrimmler, "Consubstanciación", en *Diccionario teológico*, Barcelona, Herder, 1966, p. 120.
21. L. M. Chauvet, *Símbolo y Sacramento*, *óp. cit.*, p. 28.
22. Véase una amplia exposición de teorías y autores en M. Gesteira Garza, *La Eucaristía*, *óp. cit.*, pp. 539-551.

Puede ayudar esta cita de Pedro Lombardo, el Maestro de las Sentencias, a quien comentó Santo Tomás de Aquino, para deslindar lo más importante de lo importante. Importante es que la teología se esfuerce en aproximarse con sus explicaciones asintóticamente al misterio, y más importante es afirmar la realidad de la fe que nos lleva a confiar nuestras vidas al misterio antes, durante y después del haber hecho todos los intentos por aproximarnos a él. "Pedro Lombardo afirma de las diversas teorías que ninguna de ellas viene impuesta por la fe: 'No es artículo de fe el creer que aquella conversión se realiza de una manera o de otra, sino únicamente el creer que el cuerpo de Cristo, al pronunciar aquellas palabras, está en el altar'"[23].

4. Una transformación por palabras de Jesús que son "espíritu"

Por su parte, no se pueden olvidar las palabras que el mismo cuarto Evangelio pone en boca de Jesús, cuando sus contemporáneos y coterráneos se escandalizan ante la crudeza realista de sus palabras. "Este discurso es bien duro (*sklerós*) —decían muchos de los oyentes de Jesús, incluso 'muchos de sus discípulos'—: ¿quién podrá escucharlo? (*tís dynatai autoú akoúein*)" (Jn 6, 59.66). "Jesús, conociendo por dentro que los discípulos murmuraban de ello, les dijo: ¿Esto les escandaliza? ¿Qué será cuando vean a este Hombre subir adonde estaba antes? *Es el Espíritu quien da vida y la carne no vale nada. Las palabras que les he dicho son espíritu y vida*. Pero hay algunos de ustedes que no creen" (Jn 6, 61-64). Se trata, pues, fundamentalmente, de un problema de fe y escucha confiada. La eucaristía y todos los demás sacramentos son "sacramentos de la fe". En muchos de los que oyen a Jesús falta la fe y carecen de la confianza al escucharlo, porque "murmuran", es decir, se rebelan interior y exteriormente, y, por eso, no "escuchan". Consideran duro (*sklerós*) o inflexible su discurso (*logos*). No se acomoda a sus pretensiones de que Jesús no vaya más allá de Moisés, es decir, no se arrogue ser superior a Moisés. Les escandaliza que el maná de su fundacional historia peregrinante por el desierto sea superado, como alimento, por la persona de Jesús y sus palabras. Él ha hablado a la samaritana de un culto "en espíritu y de verdad" (*cf.* Jn 4, 23) y no en los templos tradicionales situados en los montes, donde había el peligro de encontrarse con Dios litúrgicamente, cualquiera que fuese la vida para con el prójimo. Jesús dice ahora que sus palabras (entendidas luego en las comunidades, después de su Resurrección, como eucarísticas) "*son* espíritu y *son* vida" (el Evangelio repite el "son" —*estin*—), es decir "son 'Espíritu de vida', Espíritu vivificante"[24].

---

23. *Sent*, IV, d. 10, 1: PL 192, 859. Citado *ibíd*., p. 498.
24. X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan, Jn 5-12*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 146.

5. La transformación como presencia que se consuma en encuentro

Por eso, dejando a un lado siglos de morosa aproximación al misterio por la vía de la explicación del *modo* como Jesucristo resucitado, el mismo que fue crucificado, está *realmente* presente en el pan y el vino de la eucaristía, Léon-Dufour intenta hacerlo profundizando filosófica-teológicamente en la misma realidad de la *presencia*:

> hasta Juan no se había atrevido ningún escritor cristiano a expresarse de este modo… Pablo [había escrito]: "Cuando coméis este pan y bebéis este cáliz" (1 Cor 11, 26), sin precisar que se trata del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Para retomar honradamente… Jn 6, 53, sería menester que el predicador y la asamblea estuvieran impregnados de su simbolismo. A los ojos del evangelista no se trata ni mucho menos de la realidad física 'carne y sangre', sino del Hijo del Hombre celestial [Jesús resucitado, el mismo que fue crucificado] que hay que "comer", es decir, acoger en la fe, como se dice poco después: "Quien come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él" (6, 56)…
>
> "Permanecer" recíprocamente [o habitar en] es estar presente el uno al otro sin ninguna fusión ni confusión, sino en una perfecta comunión…
>
> ¿No podrá comprenderse el simbolismo "carne y sangre" con la ayuda de la noción de "presencia"? Partir del contacto corporal [como comprensión material de la presencia] para llegar a la presencia psicológica y finalmente a la presencia "espiritual", la más profunda que pueda existir. El presupuesto de este paso es que lo real no es ante todo lo corporal; la "presencia real" es esencialmente el "encuentro real" del creyente con el Señor.
>
> El riesgo de caer en una interpretación fusional parece estar descartado cuando se muestra uno atento al lugar que ocupa Dios, el Padre, en todo el discurso [de Jesús]. El Padre "atrae", "enseña", "da", es el Viviente al que hay que escuchar para llegar a Jesús. Como dicen los psicólogos, la relación dual es siempre arriesgada cuando no hay un tercero. Jesús no propone una relación intensa con él más que en la medida en que es la florescencia de su relación con el Padre.[25]

Podría ser que bajo esta manera de hablar esté, influyente, la filosofía de Emmanuel Lévinas o la de Martin Buber, como también en el aporte de Schillebeeckx en el tema de Jesucristo, protosacramento o sacramento de Dios[26]. Lo corporal no puede entenderse en clave materialista, sino en clave de misteriosa transparencia del espíritu —el cuerpo es el único sacramento del espíritu—, que permite apostar por la fuerte realidad del encuentro revelador, un encuentro

25. *Ibíd*., pp. 156-157.
26. E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1966.

simbólico, no por eso menos real, porque es desvelando sin dejar de velar como revelaría Jesús su presencia en la eucaristía. Por supuesto, sin quedarnos solamente en una presencia al interior de un encuentro intimista, puramente individual, sino avanzando en él y desde él hacia el encuentro comunitario —que la persona siempre desea cuando supera el individualismo— y al que los padres, desde Pablo —digámoslo paradójicamente, ya que Pablo es más que padre, es Apóstol—, siempre se refirieron: la aceptación en fe del cuerpo resucitado del crucificado en el encuentro simbólico presencial con el cuerpo eucarístico de Jesucristo, encuentro que construye el cuerpo de Jesucristo en la historia: “Uno es el pan y uno es el cuerpo que formamos muchos; pues todos compartimos el único pan” (1 Cor 10, 17). Encuentro al que se refiere Léon-Dufour cuando habla de ser atraído por el Padre a la relación interpersonal (“dual”) en medio de “la asamblea”, y, por eso, no cerrada, una relación que conduce hacia los pobres, la otra gran presencia de Jesús (Mt 25, 31-45).

La comparación analógica de la celebración de la eucaristía con la celebración del matrimonio, la comparación de estos dos acontecimientos sacramentales que llenan toda una vida, nos ha quedado ya un poco lejos, en el sentido en que hemos llegado al corazón de la diferencia, que en la comparación analógica es mayor que la semejanza.

Cada realización en la vida diaria y en los momentos cumbres de la vida matrimonial es una realización sacramental y —si es verdaderamente cristiana, es decir, si ha bajado a las profundidades de su significado— se vuelve memorial —u “hoy de aquel entonces”, es decir, aniversario que recuerda y revive— de una promesa de amor mutuo “hasta que la muerte separe a esposo y esposa”, acompañada por Jesucristo en la fuerza de su Espíritu Santo. Es el Espíritu Santo quien hace presente a Jesucristo compañero, “tercero en concordia”, siempre ofreciendo la comprensión, el perdón y la paz en todo conflicto o amenaza de separación, es decir en el sufrimiento crítico del que está lleno el amor junto con la alegría.

La eucaristía, sin embargo, es un acontecimiento que celebra el recuerdo, es decir, es un memorial, un “hoy de aquel entonces —de aquella Última Cena de Jesús— revivido en la celebración”, y por tanto no es el recuerdo hecho presencia de una promesa de amor entre dos personas, varón y mujer, sino de la promesa de amor de Jesús de Nazaret por la humanidad: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos” (Jn 15, 13). Pero esta promesa de amor irrevocable no se mostrará solo en el sufrimiento, sino en un sufrimiento que, además, será cruz, es decir, persecución de los poderes de este mundo hasta dar muerte a quien prometió ese amor.

El cuarto Evangelio ha releído “este es mi cuerpo que se entrega por todos” y “esta es la sangre mía derramada por todos” —*hyper pollón*— en una clave profundamente creíble, porque es la clave del amor que se da en la amistad. El

resultado de las dos lecturas es una clave personalizada ("nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos" —*hyper ton fílon autoú*—), aunque esto no signifique que deje de ser una clave histórica ("por todos"), como vemos en el mismo discurso testamentario de despedida. De sus inmediatos seguidores, sus amigos —los que cumplen su legado (Jn 15, 14)—, Jesús dice en su Última Cena de forma testamentaria: "Por ellos me consagro, para que queden consagrados con la fidelidad" (Jn 17, 19). Pero Jesús ora también "por los que han de creer en mí por medio de sus palabras (…) para que el mundo crea que tú me enviaste" (Jn 17, 20-21). Obviamente, "el mundo" aquí es la humanidad, aquel mundo que "Dios amó tanto" como para entregarle "a su hijo único" (Jn 3, 16).

6. Sentido de la eucaristía como memorial de un sacrificio: fin de la comparación analógica con el matrimonio

La tradición de la Cena del Señor que Pablo ha recibido y que ha entregado a los corintios deja claro que Jesús encomendó a sus discípulos, en la Última Cena, "la noche en que era entregado", el encargo de hacer lo que él hizo con el pan "en memoria mía", y de que cada vez que bebieran la copa debían hacerlo también "en memoria mía". Y Pablo interpreta ese acontecimiento como anuncio "de la muerte del Señor, hasta que vuelva" (1 Cor 11, 23-26). Evidentemente, es anuncio escatológico, porque no es únicamente anuncio de alguien crucificado, sino también de esa misma persona resucitada, pues de lo contrario difícilmente podría volver en el futuro. La comida del cuerpo y de la sangre de Jesús en memoria suya se vuelve un acontecimiento memorial de su muerte y de su resurrección, o como dice el mismo Pablo más adelante en la misma carta, un acontecimiento hasta que Jesucristo destruya al "último enemigo" que es la muerte y "entregue el reino a Dios Padre" (1 Cor 15, 24-26). El anuncio-memorial de la muerte de Jesús se convierte también en memorial del futuro, de la consagración en el reino de toda lucha por la justicia, de todo camino hacia la felicidad de los pobres, de toda reconciliación en el amor, y de la futura victoria sobre la muerte. Y, sobre todo, la eucaristía se convierte en memorial de aquella entrega de Jesús hasta la muerte, que, en su misterio, revela la lealtad amorosa de Dios hacia la Iglesia y hacia la humanidad.

En el amor matrimonial hay también un destello de esta lucha y victoria de la que la Cena del Señor es anuncio. También el amor conyugal está asediado por una "pasión cruel como el abismo" y por "aguas torrenciales" —testigo, sus crisis— que, sin embargo, no podrán apagarlo, porque es "fuerte como la muerte", "centella de fuego, llamarada divina" (Cant 8, 6-7). Creer esto y escribirlo y venerarlo como Palabra de Dios (hebrea y cristiana), a pesar de la experiencia humana que no pocas veces lo contradice, es realmente bello, audaz e inapreciable: "Si alguien quisiera comprar el amor contadas las riquezas de su casa, se haría despreciable" (Cant 6, 7). Uno recuerda *El violinista en el tejado*

antes y después del pogromo que destruye la aldea judía en Rusia, o *La vida es bella*, aun en Auschwitz. Pero en esta etapa de la pedagogía divina reveladora (Vat II, DV 15), el amor es solo “fuerte como la muerte”, es decir, la muerte no logra acabar con el amor de quienes se han amado en vida en el matrimonio. Sin embargo, no es un amor de entrega sacrificial que redime y reconcilia —más allá de la pareja y su medio de alcance— a la humanidad en su totalidad. Aunque sí es uno de los paradigmas más humanos del amor, junto al amor maternal y paternal, y a la amistad con o sin camaradería, pero siempre con compañerismo[27].

La Iglesia se ha pronunciado en Trento a favor de la realidad sacrificial de la eucaristía. Lo hizo para que, “rechazados los *errores y herejías*, se conserve en la santa Iglesia católica la tradición y se retenga la fe y la doctrina total y perfecta sobre el gran misterio de la eucaristía” (DS 1738). Se trata, pues, como en toda la doctrina sobre los sacramentos, de contrarrestar “los errores y herejías”, con la ambigüedad en la que queda este propósito porque no hubo una decisión exclusiva y definitiva a favor de “herejías”, y por la compleja historia medieval y renacentista de la definición teológica de qué es herejía. En el mismo número 1738 del DS, califica Trento su doctrina como enseñanza (*docet*), declaración (*declarat*) y decisión (*decernit*) de que así se predique a los pueblos fieles. Veamos esa enseñanza en su parte propositiva:

> Este Dios y Señor nuestro Jesucristo… en la Última Cena, “la noche que era entregado”…, declarándose constituido “sacerdote eterno según el orden de Melquisedec” (Sal 109, 4), ofreció a Dios Padre su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y vino y se los entregó a los Apóstoles (a quienes constituía entonces como sacerdotes de la Nueva Alianza), para que los comieran bajo los símbolos de aquellas mismas realidades; y les mandó —con estas palabras: “Hagan esto en conmemoración mía”, etc. (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24)— a ellos y a quienes los sucedieran en el sacerdocio, que los ofrecieran como siempre entendió y enseñó la Iglesia católica.

27. Comentando un libro de un amigo muy querido con el que he vivido 14 años en comunidad, escribí: “La comunidad es un lugar propicio para la amistad. Para Platón, ‘la comunidad y la amistad mantienen la cohesión del cosmos’. ¡Nada más y nada menos! Y ‘la amistad (…) es la forma fundamental de toda comunidad humana’, pero Platón precisa que esto es así siempre que se trate no de una comunidad solo ‘natural’, por ejemplo la familia, sino de una comunidad ‘espiritual y ética’. Tal vez lo más interesante —dice Jaeger en *Paideia*— es que de esta filosofía socrático-platónica de la comunidad brotó un ‘profundo concepto de la amistad’, que ‘fue vivido y proclamado, al igual que todo el movimiento ético que de ella arrancó, como una contribución directa a la solución del problema del Estado’”. Hasta ahí llega en los grandes griegos esa amistad, que Jesús de Nazaret supera al llamarnos amigos.

Esta es la frase propositiva directa. A esta le acompañan otras que son explicativas. Los dos párrafos siguientes vienen, en la redacción tridentina, antes del anterior:

> Puesto que en el Antiguo Testamento (según el testimonio de Pablo el Apóstol) no había perfección definitiva a causa de la fragilidad del sacerdocio levítico, convino (según el plan de Dios, padre de las misericordias) que apareciera otro sacerdote "según el orden de Melquisedec" (Gn 14, 18; Sal 109, 4; Hbr 7, 11), Jesucristo nuestro Señor, que pudiera llevar a la perfección definitiva a todos los que habían de ser consagrados (Hbr 10, 14).

> Por lo tanto este Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a Dios Padre en el altar de la cruz pasando por la muerte, para que ahí se realizara la redención de todos; sin embargo, puesto que su sacerdocio no quedaría extinguido por su muerte (Hbr 7, 24.27), para dejar (como lo exige la naturaleza de los hombres) a su amada esposa la Iglesia un sacrificio visible, por medio del cual se representara aquel que iba a ser realizado cruentamente en la cruz una sola vez, y para que su recuerdo permaneciera hasta el fin del mundo, y su fuerza salvadora fuera aplicada para la liberación de los pecados que nosotros cometemos todos los días…

Y después viene el párrafo de lo que se afirma en directo en la parte propositiva que hemos transcrito aquí antes.

El párrafo que sigue viene a continuación del párrafo propositivo:

> Así pues, una vez celebrada la antigua cena pascual, donde la multitud de los hijos de Israel inmolaba el cordero en memoria de la salida de Egipto (Ex 12, 1ss), instituyó la nueva Pascua en la cual él mismo iba a ser inmolado bajo signos visibles por la Iglesia por intermedio de los sacerdotes, en memoria de su paso de este mundo al Padre, cuando por el derramamiento de su sangre nos redimió y "nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino" (Col 1, 13).[28]

Todos estos párrafos están en DS 1739-1741. Por su parte, el canon 1, la condenación propiamente tal del "error y herejía" de los reformadores, dice así: "Si alguien dijere que en la misa no se ofrece verdadera y propiamente un sacrificio o que lo que se ofrece no es sino Cristo dado en alimento, sea anatema" (DS 1751). Y el siguiente canon dice así: "Si alguien dijere que con estas palabras: 'Hagan esto en memoria mía' (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), Cristo no instituyó sacerdotes a los Apóstoles, o no los ordenó para que ellos mismos y otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema" (DS 1752).

---

28. Soy responsable de la traducción de los cuatro párrafos del latín al castellano. E igualmente de la de los cánones que vienen a continuación.

Trento asumió la tradición tanto bíblica como litúrgica (parte crucial de la *lex orandi*), kerigmática y teológica de la Iglesia en los siglos anteriores. Entendió la muerte de Jesús en la cruz como su único sacrificio sacerdotal de duración y validez salvadora eternas, siguiendo en esto principalmente a la Carta a los Hebreos. Y entendió la Última Cena de Jesús como una anticipación simbólica ("un sacrificio visible por medio del cual *se representara…* [el único sacrificio de la cruz]"; "[una comida] *bajo los símbolos* [las especies de pan y vino] de aquellas mismas realidades [el cuerpo y la sangre de Jesús]") de ese sacrificio único de Jesús en la cruz. Comprendió la eucaristía también como una celebración sacrificial ofrecida por la Iglesia para cumplir con el mandato de Jesús de "hacer" en memoria suya lo que él hizo en su Última Cena.

Puede ser, entonces, que quede claro que lo que se quiso afirmar en Trento es que la Última Cena fue un acto de entrega sacrificial de Jesús con el que quiso celebrar y anticipar simbólicamente, en una comida de alcance insospechado, lo que iba a ser su muerte voluntariamente aceptada por él a manos de sus enemigos. Y que Jesús quiso que este acto fuera siempre celebrado y recordado en una cena semejante.

7. La Cena del Señor, mediación entre la eucaristía y la muerte de Jesús crucificado

Hoy hay teólogos bíblicos católicos de gran altura que entienden esto de la manera siguiente. Entre la muerte de Jesús crucificado, verdadero y único sacrificio real, y la eucaristía, existe la mediación del acto simbólico de Jesús en la Última Cena, que él mismo interpretó como de alcance salvador en el "por todos" con el que calificó la entrega de su persona a través del pan y el vino compartidos como su cuerpo y su sangre, según la tradición bíblica. Mc 14, 24 (*hyper pollón*) lo dice, en un presente cultual, de la sangre suya derramada realmente, simbolizada en el vino que dio a beber a quienes estaban a la mesa; Mt añade en 26, 28 "para liberación de los pecados" (*eis afésin hamartíon*). Lc 22, 19 (*to hyper hymón didómenon*, "entregado por ustedes") califica así la entrega del cuerpo de Jesús realmente simbolizado en el pan que partió y repartió. 1 Cor 11, 24, al igual que el texto lucano, habla de su cuerpo entregado (*to hyper hymón*, "por ustedes"). Ambos se refieren litúrgicamente a aquellas personas seguidoras suyas, miembros de las primeras comunidades. En Juan aparece también en formulación universal que atañe a toda la humanidad: "El pan que yo doy para la vida del mundo (*hyper tés tou kosmou tsoés*) es mi carne" (Jn 6, 51)[29].

---

29. Es prácticamente imposible llegar a las *ipsissima verba Iesu* en la Última Cena. Por ejemplo: "Sin que importe lo que uno diga acerca del carácter de la cena que el Jesús histórico comió con sus discípulos en el Estadio I [de la tradición del Evangelio de Lucas], si fue únicamente una cena de amistad solidaria… con una referencia escatológica o, además, un memorial de su muerte (como aquel al que

La eucaristía es memorial de la Última Cena y, *solo por la mediación* de esta, es memorial de la muerte de Jesús crucificado. De manera que el carácter sacrificial de la eucaristía depende de y se funda en el carácter sacrificial de la Última Cena, que es, a su vez, anticipación simbólica de la muerte de Jesús crucificado, asesinato y también entrega libre, y de su sentido escatológico, su resurrección y la realización del reino, así como la entrega de ese reino al Padre en la parusía o segunda venida de Jesús. Escribe Léon-Dufour:

> **Dos acciones en el cenáculo y en el calvario** corresponden a los dos relatos [el de la Última Cena insertado en el de la Pasión]. Su relación es la de dos tipos de "sacrificio". En el Gólgota, Jesús ofrece su vida en un acto que podemos llamar "sacrificio personal". En el cenáculo quiere simbolizar este sacrificio personal por medio de una acción litúrgica que, en cierto sentido, podemos llamar "sacrificio cultual". Pero este sacrificio solo tiene en común con los del Antiguo Testamento, el hecho de que la alabanza celebra de

---

se refiere Pablo en 1 Cor 11, 23-26)…, la referencia a la muerte de Jesús y la conexión con ella de esta Pascua reinterpretada en el relato lucano son inequívocas, aunque implícitas"; en J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV,* Nueva York, Doubleday, 1985, p. 1391. Léon-Dufour piensa poder llegar a las *ipsissima verba Iesou* y lo formula así: "La crítica literaria ha permitido reconocer, detrás de las versiones actuales [lo que Fitzmyer llamaría el estadio III de la tradición del Evangelio de Lucas], las siguientes palabras: 'Esto es mi cuerpo que (se) entrega por ustedes. Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por ustedes. Les aseguro: no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios'". Pero más adelante dice: "El lector que haya seguido hasta aquí el desarrollo de nuestra indagación, podrá ahora recoger los frutos de su trabajo. Ha llegado ya a la presentación de los textos mismos. Sin embargo, debe evitar un escollo. Quizá, en efecto, desea conseguir evidencias y certezas, cuando el resultado a que hemos llegado se apoya, en buena parte, en hipótesis. Pero, ¿no ocurre lo mismo en cualquier investigación dentro de las ciencias humanas? 'La certeza histórica no pasa de ser una probabilidad que no parece razonable poner en duda ni hay razón suficiente para ello'. Esto vale también para la Última Cena de Jesús y para las tradiciones que conservan su recuerdo". Véase X. Léon-Dufour, *La Fracción del Pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 216-217 y 235. El mismo autor trata el problema de las palabras de invitación a la memoria, como añadidura redaccional muy temprana: numerosos historiadores no atribuyen "la anamnesis a Jesús en persona (…) El mandato de anamnesis presupone en Jesús la certeza de que permanece presente entre los suyos no solo por el hecho de que resucitará, sino también de que, en su convicción, se prolongará la comensalidad inaugurada con sus discípulos. El símbolo del pan, es decir del alimento que mantiene la vida, es el que Jesús ha escogido libremente para expresar su presencia duradera entre los suyos; tal símbolo fue utilizado por los primeros cristianos para expresar la presencia efectiva de Jesús entre ellos (…) Cabe pensar que, muy pronto, se enunció la anamnesis por la que Jesús declaraba que era preciso hacer aquello en memoria suya". *Ibíd.*, pp. 228 y 231.

antemano la victoria de Dios que salva a su Hijo de la muerte y da origen a la Iglesia. La Cena simboliza el sacrificio de Cristo en la cruz.

También la misa simboliza el sacrificio de Cristo en la cruz, pero lo hace por la mediación de la Cena. La misa, en efecto, reitera el rito de los primeros cristianos, que recogieron y explicitaron la acción de Jesús. Repite continuamente los gestos de Jesús, tal como fueron recibidos por los cristianos. En este sentido hay reiteración: no de la "comida", tal como Jesús pudo celebrarla, sino de los gestos y de palabras rituales conforme al sentimiento que Jesús les había dado. Por eso el celebrante proclama el relato eucarístico y lo gestualiza; pronuncia las palabras de Jesús tal como la tradición las ha transmitido. Esta independencia de la tradición frente a las ***ipsissima verba*** de Jesús es de gran importancia para indicar la libertad con que la Iglesia es invitada a referirse al acontecimiento pasado de la Cena. Solo la tradición eclesial puede permitirse modificar sus palabras para hacerlas más densas o más explícitas.

La misa, como la Cena, simboliza el fruto de vida del sacrificio de Cristo en la cruz. Es lo que la teología dice cuando habla de "sacramento": la misa es símbolo (eficaz) de la alianza establecida por Jesús al dar su vida en la cruz y sellada por Dios que resucita a su Hijo… La misa no representa el acontecimiento mismo de la cruz, sino que repite la Cena, la cual de manera simbólica, anticipaba el mundo nuevo inaugurado por Cristo.

Cena, cruz y misa constituyen aparentemente tres polos del pensamiento [teológico y del magisterio]; en realidad están agrupados de dos en dos. La misa está unida a la Cena, la Cena está unida a la cruz, de manera que, en cierto sentido, la misa está unida a la cruz. **Si bien la misa es una representación del calvario, no lo reitera**…; cada día la Iglesia se hace presente en el calvario, **reiterando los gestos de Jesús en el cenáculo**, que anticipaban no solo su muerte sino también su resurrección.

Precisémoslo bien. Si la misa y la Cena son gestos litúrgicos, reciben su sentido de su relación con el acto único del calvario y, por tanto, con toda la existencia de Jesucristo, prepascual y pospascual. También aquí se encuentra el binomio culto/existencia, el único que mantiene en toda su fuerza el culto y la existencia. Se trata… de una relación "dialéctica", que no puede sacrificar ninguno de los dos polos que la constituyen.[30]

Así escribió también Taborda[31]: entre praxis y fiesta hay una relación dialéctica; las personas que se quedan solo en la praxis, acaban como fanáticos del trabajo, de la política, del arte, etc., o de la religión. Sin la fiesta, la praxis se

30. *Ibíd.*, pp. 355-356.
31. F. Taborda, *Sacramentos: praxis y fiesta*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987.

vuelve a la larga ansiosa, triste y solitaria, es decir angustiada, incluso cuando las apariencias de la riqueza encubren esa situación. Lo mismo pasa con la praxis cristiana de la liberación en América Latina, sea praxis en las comunidades de base o en las congregaciones religiosas o en el clero diocesano, y mucho más si es praxis teológicamente solidaria, pero psicológicamente individualista. La praxis cristiana de la liberación conduce a la celebración festiva de esa praxis, como en las eucaristías en el hospitalito de cancerosos donde fue asesinado monseñor Romero o en las misas dominicales de la cripta de la catedral de San Salvador alrededor de su tumba; como en las vigilias de los mártires de la UCA con su eucaristía central y sus cantos y comidas festivas; como en cualquier eucaristía que recuerde la peregrinante y luchadora caminata del pueblo de Dios, entre la pobreza injusta y la solidaridad enriquecedora, que permite seguir buscando el reino de Dios y su justicia aquí en la tierra, mientras viene a nosotros el reino del Dios escatológico desde Dios. Como escribe Léon-Dufour, hay que encontrar "una vida vivida con ritmo" entre la celebración y el compromiso[32]. Un compromiso que —me inspiro en González Faus— no puede ser cristiano si es solo ético-práxico; debe ser también ético-místico[33]. Esto último es lo que ha entendido la tradición eclesial latinoamericana de las conferencias episcopales, cuando hace una "opción preferencial y solidaria por los pobres" —este es el compromiso ético-práxico— urgida por la visión mística de "los rostros sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela"[34]. Es una visión mística la que "urge al amor" (2 Cor 5, 14), porque en los rostros reales de las personas hambrientas, humilladas, explotadas, ofendidas, despreciadas, discriminadas, muchas veces no se alcanza a ver, a primera vista, ni siquiera una "presencia ni belleza que atraiga nuestras miradas ni aspecto que nos cautive" (Is 53, 2), y mucho menos la presencia de Jesucristo en ellas. De ahí la enorme sorpresa de quienes sucumbieron a la solidaridad porque vieron en esta gente a sus hermanas y hermanos (Mt 25, 31-45).

8. El Espíritu Santo, enviado por el Padre en nombre de Jesús, garante del memorial eucarístico

Según el cuarto Evangelio, la capacidad de las personas seguidoras de Jesús de anunciar su muerte creyendo en su resurrección y en la victoria futura sobre toda muerte será obra a la vez de Jesús y del Espíritu: "No les dejaré huérfanos (…) El valedor, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, les ense-

32. *Ibíd.*, p. 351.
33. J. I. González-Faus, *Calidad cristiana: Identidad y crisis del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 2006, p. 222.
34. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla*, Madrid, BAC, 1982, nn. 1134 y 31, pp. 608 y 452. Véanse los paralelos en Santo Domingo y en Aparecida, y las raíces en Medellín.

ñará todo y les recordará todo lo que yo les dije" (Jn 14, 18.26). Nunca Jesús de Nazaret actuó sin el Espíritu, aquella fuerza (*dynamis*) que sentía salir de él (Lc 8, 46; Mc 5, 30; Lc 6, 19; etc.), la misma que había sido parte fundamental de su experiencia de Dios en su bautismo (Lc 3, 22 par), y por la que se sintió "impulsado" a volver a Galilea (Lc 4, 14) y ungido en el comienzo de su ministerio público al servicio del reino de Dios (Lc 4, 18-21). Tampoco sus seguidores y seguidoras lo harán: "Recibirán la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre ustedes, y serán testigos míos en Jerusalén, Judea y Samaria, y hasta el confín del mundo" (Hch 1, 8).

La eucaristía y el Espíritu Santo serán dos "memorias" vivas de Jesús, llenas de fuerza para el camino de su seguimiento. En la Iglesia no habrá eucaristía sin invocación al Espíritu Santo (*epiclesis*) ni habrá Espíritu Santo que no reúna a la comunidad alrededor de la eucaristía para que se celebre el memorial que actualiza a Jesús y hace posible el encuentro con él. Pero es el Padre quien envía al Espíritu Santo en nombre de Jesús; por eso, el encuentro real-simbólico con Jesús de cada persona cristiana y de la misma comunidad eclesial en la eucaristía será un refrendo de aquella atracción con que el Padre nos encaminó hacia el seguimiento de Jesús (Jn 6, 44) y terminará también en presencia: "Si alguna persona me ama, cumplirá mi palabra, mi Padre lo amará, vendremos a él y habitaremos en ella (…) Mientras estaba con ellos, yo los guardaba con tu nombre (…) Ahora voy hacia ti (…) No pido que los saques del mundo, sino que los preserves del Maligno" —*ek tou poneroú*— (Jn 14, 23 y 17, 12-13.15).

Según Juan, el mundo es a la vez la humanidad, a la que Dios amó tanto que le entregó a su Hijo único (Jn 3, 16), y el mundo injusto, donde el Maligno tiene influencia, pero frente al cual el Espíritu Santo actuará no solo como defensor de las personas que sigan a Jesús, sino también como fiscal acusador, que dejará en claro el pecado del mundo —de los poderes de este mundo—, la inocencia de Jesús y de los mártires y santos a quienes esos poderes asesinan o persiguen, especialmente si buscan vida para los pobres, y la justicia de Dios que es fidelidad inquebrantable llena de amor a la humanidad y de leal misericordia (*cf.* Jn 16, 6-11).

El Espíritu Santo, mientras "nos enseña todo y nos recuerda todo lo que Jesús nos dijo" (Jn 14, 26), nos preservará de ver en la crucifixión de Jesús y, por tanto, en la Última Cena y en la eucaristía algo así como un sacrificio sustitutivo, en el cual Jesús fuera una especie de "macho cabrío" encima del cual se amontonaran nuestros pecados para ser enviado luego fuera de los muros de la ciudad y muerto allá, en el calvario, calmando así la cólera de Dios. Este mismo Espíritu Santo nos preservará de acercarnos a la eucaristía como a un sacrificio donde la hostia, es decir, la víctima sacrificial, sangra todavía porque una y otra vez expía los pecados de la comunidad que celebra, e incluso todos los pecados de la

humanidad[35]. El espíritu valedor o "defensor" nuestro nos guardará de ver en la crucifixión de Jesús, en la Última Cena y en la eucaristía —y de vivirlas como lo que los enemigos de Jesús quisieron conseguir— un acto de violencia necesario sin riesgo de venganza, para conseguir por su medio la pacificación de la gente y su conformismo frente a las injusticias: "¿No ven que es mejor que muera uno solo por el pueblo y que no perezca toda la nación?" (Jn 11, 50). En último término, el Espíritu Santo "nos guiará hasta la verdad plena, pues no hablará por su cuenta, sino que dirá lo que oye y nos anunciará el futuro" (Jn 16, 13). Y al hacerlo así, al guiarnos a la plenitud de la fidelidad de Dios, al hacer actual el Evangelio en medio del contexto cambiante de las épocas, manteniéndolo "el mismo, aunque no lo mismo" (Zubiri), nos preservará de aquella imagen de Dios que lo ve, antes de perdonarnos, reclamando un precio infinito por una deuda infinita, y que ve la eucaristía como el memorial de la cancelación de esa deuda, de un precio pagado para comprar nuestro rescate, o de un rescate, o de un monumento expiatorio, o de un hijo tratado como pecador, etc., que todo eso sería Jesucristo crucificado necesariamente dentro del plan de Dios, y, por lo tanto, Jesús-eucaristía[36]. Esa imagen de Dios es un intento lucano, paulino y marcano (también joaneo) de explicar, "según las Escrituras", el "por nosotros" y el "por todos" de la crucifixión de

35. Una cosa es que Jesús resucitado muestre las señales de su crucifixión y que eternamente adoremos "al Cordero degollado", que sin embargo está vivo y recibe "el poder, la riqueza, el saber, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza" (Ap 5, 12), y otra que vivamos viendo en la eucaristía una imagen cruenta del Dios que pide sangre.

36. "¿No *tenía que* padecer eso para entrar en su gloria?" (Lc 24, 26).

"Canceló el documento de nuestra deuda —*to jeirográphon*— con sus cláusulas adversas a nosotros, y lo quitó de en medio clavándolo consigo en la cruz" (Col 2, 14). ¿Con quién podía ser la deuda sino con Dios?

"Los ha comprado pagando un precio" —*egorásthete… timés*— (1 Cor 6, 20 y 7, 23), es decir, fueron ustedes comprados como esclavos en el *ágora*, en la plaza pública donde se vendían (para liberarlos "de la corrupción" —Rom 8, 21—).

"Son absueltos sin merecerlo, generosamente, por el rescate —*apolytróseos* (*cf.* Mc 10, 45)— que Jesucristo entregó" (Rom 3, 24): como se les daba la libertad a los esclavos, a cambio de un rescate o redención; así nacieron los mercedarios, para intercambiarse con los prisioneros de los piratas musulmanes del mar Mediterráneo redimiéndolos: "Orden de la Virgen de la Merced, redención de cautivos".

"Dios lo destinó a ser con su sangre instrumento de expiación (o monumento expiatorio) —*ilastérion*— para los que creen" (Rom 3, 23). *Ilastérion* era o bien la misma víctima para un sacrificio expiatorio o el lugar donde se realizaba el sacrificio expiatorio mismo. Pablo puede entonces referirse a Jesús crucificado o a la cruz o al Gólgota.

"Al que no supo de pecado, por nosotros *lo trató* como un pecador, para que nosotros, por su medio, fuéramos inocentes ante Dios" (2 Cor 5, 21). Es decir, Dios, el Padre, es quien lo trató así, y no quienes lo apresaron, acusaron y crucificaron.

Jesús, anticipado simbólicamente en la Última Cena y rememorado también simbólicamente en la eucaristía por la mediación de la Última Cena. Intentos que más muestran el no saber qué dar como explicación, el balbucir explicaciones para un acontecimiento horrendo, casi intragable para el círculo cercano a Jesús, si no es por la fe en Dios que "es amor" (1 Jn 4, 8) y "nos amó primero" y así nos hizo capaces de amar (1 Jn 4, 19). Dicho esto, que el "por nosotros" y el "por todos", es decir, el poder salvador-liberador de la crucifixión y muerte de Jesús de Nazaret, revela el amor de Dios Padre y del mismo Jesús, unido al Hijo de Dios en persona, hasta la muerte, estamos intentando afirmar que así, a través del testimonio —del martirio: "Para eso he nacido, para eso he venido al mundo, para dar testimonio de la fidelidad" (Jn 18, 36)—, se muestra mejor que de cualquier otra manera hasta dónde está dispuesto a ir Dios para fundar todo el universo y, dentro de él, toda la humanidad en el amor y en la solidaridad. De ese Dios que acompaña a Jesús en la entrega de su vida y de ese Jesús fiel hasta el final, superando el miedo[37], y testigo-mártir de la fidelidad y de la solidaridad de Dios, es revelación insuperable la crucifixión, así como su anticipación simbólica, Jesús con los suyos en la Última Cena, y, por mediación de esta, la eucaristía. Tal vez lo ve así también el autor de la Carta a los Hebreos, que dice no que la pasión y la muerte en cruz de Jesús fueran necesarias para nuestra salvación, sino que "*convenía* que Dios, por quien y para quien todo existe, queriendo conducir a la gloria a muchos hijos, consumara por el sufrimiento al

---

37. "El amor llegará en nosotros a su perfección si somos en el mundo lo que él [Jesús] fue y esperamos confiados el día del juicio. En el amor no cabe el *temor*, antes bien el amor desaloja al temor". (1 Jn 17-18). "Como los hijos comparten carne y sangre, lo mismo las compartió él [Jesús, "un Hijo" (Hbr 1, 2; 4, 14)], para anular con su muerte al que controlaba la muerte, es decir al diablo, y para liberar —*apallatse*— a los que, por *miedo* a la muerte, pasan la vida como esclavos" (Hbr 2, 14-15). Es el amor el que libera del temor. No hay aquí la idea de "precio que se paga para rescatar", sino la idea de "liberar —*apallasso*— del temor, explícitamente del temor a la muerte, controlando al enemigo —el diablo—. Jesús lo controla prefiriendo la muerte a la infidelidad que supone el "prosternarse" ante él para recibir "los reinos de la tierra (…) su poder y su gloria" (Lc 4, 5-7). Hay una diferencia entre el amor paterno-materno y fraterno que libera y el precio que compra la liberación. Sin embargo, también el autor de la Primera Carta de Juan habla de "expiar" o "propiciar": "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su único hijo al mundo para expiar —como *hilasmón* de— nuestros pecados". ¡Hijo de su tiempo, al fin y al cabo! En cambio, Hebreos excluye el sacrificio a la manera de los holocaustos y sacrificios expiatorios y reconoce solo el sacrificio que es la obediente fidelidad de Jesús por la que ofrece su persona hasta la muerte (Hbr 10, 5-10). Es una total novedad frente al sentido de los "sacrificios" en las religiones, incluido a veces el desarrollo histórico de la religión cristiana, y su relación con la violencia, de lo que habla René Girard en sus obras y que he tenido en cuenta.

pionero de su salvación" (Hbr 2, 10). La solidaridad en el sufrimiento, que es pauta de la condición humana, sobre todo en el sufrimiento de las víctimas de la injusticia y la opresión, es lo que está de fondo tras el "por ustedes" y el "por todos". La solidaridad con las víctimas es una respuesta sensible al hallazgo de quién es nuestro prójimo, y salva (Lc 10, 29-37). Pero cuando la solidaridad se vuelve peligrosa para los poderes de este mundo, solo ella salva porque solo la solidaridad que se mantiene ante el peligro es solidaridad consumada y muestra el amor más grande: "Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos" (Jn 15, 13). Por todo ello, la Carta a los Hebreos habla coherentemente del sacrificio cristiano como una vida que reproduzca creativamente frente al mundo la humillación y la marginación a la que fue sometido Jesús cuando fue crucificado; una especie de abolición y superación de los sacrificios religiosos cúlticos que justificaban la riqueza y el poder:

> De los animales, el sumo sacerdote introduce la sangre en *el santuario para expiar pecados y los cuerpos se queman fuera del campamento* (Lv 16; Nm 19, 3). Por eso Jesús, para consagrar con su sangre al pueblo, padeció fuera de las puertas. Salgamos, pues, hacia él, fuera del campamento, cargando con sus afrentas; pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos en busca de la futura. Por medio de él ofrezcamos continuamente *a Dios un sacrificio de alabanza*, es decir, *el fruto de unos labios* (Os 14, 2) que confiesan su nombre (Hbr 13, 11-15).[38]

Toda eucaristía, en el Espíritu Santo, es, pues, una protesta por la muerte injusta de Jesús y por todas las injusticias que cometemos en la humanidad. Toda eucaristía es una defensa de los inocentes de este mundo, especialmente de los niños hambrientos y desnutridos, y de las personas que han muerto asesinadas por odio, en tremendos genocidios o en horrendas violencias con poco sentido. Toda eucaristía, para ser cristiana, ha de ser una inyección de valiente sinceridad para la denuncia de la impunidad, de las injusticias y para la construcción de puentes de reconciliación en medio de este mundo, al que el Padre tanto amó (Jn 3, 16) y al que, como una madre, nunca puede olvidar a pesar de todas sus rebeldías (Is 49, 15-16; Lc 13, 34 par).

---

38. Trento, sin embargo, condenó a quienes decían (los reformadores) que la misa solo era un "sacrificio de alabanza y acción de gracias y únicamente una conmemoración del sacrificio de la cruz sin valor propiciatorio…", es decir un "sacrificio que no solo favorece a quien comulga, sino que debe ofrecerse por los vivos y los difuntos, por los pecados, las penas (debidas por ellos), y las satisfacciones (dadas al ofendido)" (DS 1753, y véase la parte propositiva en DS 1743).